

A ideia de religião e sentido ético na obra de Emmanuel Levinas

The idea of religion and ethical meaning in the work of Emmanuel Levinas

Fabiano Victor Campos¹
Luiz Fernando Pires Dias²

RESUMO

O objetivo desse artigo é traçar um panorama sobre a interação entre religião e ética na concepção do filósofo Emmanuel Levinas, cujo pensamento se desenvolveu a partir do diálogo entre duas fontes fundamentais: a inspiração hebraica e o pensamento grego. Levinas é portador de uma perspectiva que, sem perder a preocupação com o rigor e com a objetividade filosófica, nos remete a uma inteligibilidade ética originária, fundada no direito infinito de Outrem e na responsabilidade ilimitada pelo próximo. Nesse contexto, o tema da religião encontra-se enlaçado à esfera ética das relações intersubjetivas, instaurada pela manifestação do rosto do outro homem.

Palavras-chave: Ética. Judaísmo. Levinas. Religião.

ABSTRACT

The objective of this paper is to delineate a panorama of the interaction between religion and ethics in the conception of philosopher Emmanuel Levinas, whose thought developed from the dialogue between two fundamental sources: Hebrew inspiration and Greek thought. Levinas is the bearer of a perspective that, without neglecting philosophical rigor and objectivity, leads us to an original ethical intelligibility, founded on the infinite right of the Other and the unlimited responsibility for others. In this context, the theme of religion is connected to the ethical sphere of intersubjective relations, established by the manifestation of the other man's face.

Keywords: Ethics. Judaism. Levinas. Religion.

Introdução

As contínuas e complexas transformações da sociedade contemporânea impulsionam uma aproximação cada vez maior entre sensibilidade religiosa e ética, tendo em vista os anseios de justiça social e a aspiração de uma coexistência pacífica

¹ Doutor em Ciência da Religião pela UFJF (2016). Professor Adjunto I do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na PUC-Minas. E-mail: fvocampos@hotmail.com

² Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Minas. Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Minas (2011). E-mail: l.ferna2805@gmail.com

entre as plurais perspectivas culturais e religiosas. O sentimento religioso e a consciência ética mantiveram uma contínua e complexa relação durante todo o transcurso histórico do Ocidente, relacionamento que suscitou diferentes juízos por parte da filosofia, da teologia e de outros campos do conhecimento humano. No campo filosófico a vinculação entre religião e ética apresentou contornos intrincados e ambíguos, com a ética por vezes sendo considerada como uma obediência dogmática às leis religiosas ou tida outras vezes como uma reflexão autônoma e distante dos condicionamentos religiosos, além de, evidentemente, outras visões intermediárias sobre a questão.

No âmbito das religiões institucionais a ética é um relevante componente e, naturalmente, nenhuma religião a exclui de suas estruturas, cada uma evocando-a a seu modo, embora, como apontou Levinas no artigo *Exigeant judaïsme*, exista uma tendência na priorização do religioso propriamente dito, em detrimento das obrigações morais dos devotos ou seguidores (Levinas, 1980, p. 2). Outro fator de considerável importância nessa análise diz respeito à plurivocidade dos termos religião e ética, em relação aos quais foram produzidas diversas concepções desde os gregos antigos até os pensadores contemporâneos.

Trata-se, portanto, de um tema demasiado amplo e de múltiplas facetas, diante do qual se faz necessária uma abordagem particular. A proposta desse estudo é analisar a relação entre a religião e a ética na obra de Emmanuel Levinas, filósofo lituano-francês que estreitou radicalmente os limites existentes entre esses dois conceitos ao propor em sua primeira grande obra, *Totalité et infini*, que se denomine de “religião” ao laço ético que se estabelece nas relações humanas, sem que uma totalidade se constitua (Levinas, 2014, p. 30) e, também, ao considerar que “a ética é a ótica espiritual.” (Levinas, 2014, p. 76, tradução nossa). Cabe ressaltar que a aproximação entre a religião e a ética em Levinas tem como base uma resignificação desses vocábulos, atribuindo-lhes sentidos singulares, bastante distintos daqueles que a tradição ocidental preponderantemente lhes consignou.

A perspectiva filosófica de Emmanuel Levinas desenvolveu-se em um contexto de incessante correlação entre a tradição fenomenológica e a sabedoria hebraica, sendo assim, analisar a relação existente entre religião e ética em sua perspectiva corresponde a um percurso no qual se faz necessária uma abordagem da fonte hebraica que irrigou continuamente a sua obra filosófica. É igualmente importante um exame do posicionamento crítico que Levinas direcionou à totalidade e ao primado alcançado pela ontologia no pensamento ocidental, postura que o conduziu a um horizonte ético e a uma interpretação do religioso para além das sínteses do conhecimento. O novo sentido conferido à ética influenciou também a reflexão levinasiana sobre Deus, levando o filósofo a examinar o significado do Infinito em um contexto apartado das certezas das religiões institucionalizadas, análise em que priorizou as circunstâncias em que a palavra Deus alcança o seu sentido.

1. Judaísmo e ética

Em entrevista à Philippe Nemo, posteriormente publicada sob o título *Éthique et infini*, Levinas afirmou que todo pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas³ (Levinas, 1982b, p. 14). No caso de Levinas, encontramos a religião, mais especificamente o judaísmo, como uma experiência fundadora de seu pensamento e como importante base pré-filosófica, pois “[...] o substrato religioso do discurso filosófico é especificado como a religião judaica” (Sucasas, 2020, p. 27, tradução nossa). Nascido em Kovno, cidade da Lituânia – país da Europa onde a cultura judaica era cultivada e valorizada –, Levinas teve o judaísmo como uma herança familiar e relevante elemento da vida cotidiana. O judaísmo praticado na Lituânia era baseado no estudo do Talmude, com forte influência do célebre talmudista Gaon de Vilna (1720-1797), expoente central da corrente denominada *Mitnagdim* que, priorizando o rigor intelectual e estudo talmúdico, posicionava-se antagonicamente às modalidades do judaísmo atreladas ao misticismo sentimental⁴ (Levinas, 1982c, p. 182-183).

Nesse ambiente lituano, Levinas ainda bem cedo foi ensinado a ler a Bíblia em hebraico, livro cuja plenitude ética significou-lhe a abertura à transcendência (Levinas, 1982b, p. 13). O judaísmo de Levinas é indissociável do Talmude, da tradição oral da leitura da Torá (Chalier, 2004, p. 23). A Bíblia hebraica – reconhecida como fonte inesgotável de inspiração, pois é letra aberta à exegese através dos sucessivos comentários do Talmude, tendo como característica a renovação de seu significado de geração em geração – é interpelada por Levinas por meio de uma hermenêutica de cunho eminentemente ético:

Que a relação com o divino atravessa a relação com os homens e coincide com a justiça social, eis todo o espírito da Bíblia judaica. Moisés e os profetas não se preocupam com a imortalidade da alma, mas com o pobre, com a viúva, com o órfão e com o estrangeiro. (Levinas, 2010a, p. 40, tradução nossa).

O judaísmo, conforme o interpreta Levinas, é uma abertura à transcendência da qual não se dissociam a ética e a justiça social: “a relação ética aparecerá no judaísmo como relação excepcional: nela, o contato com um ser exterior, em lugar de comprometer a soberania humana, a institui e a investe.” (Levinas, 2010a, p. 35, tradução nossa). A relação ética fundamenta-se na responsabilidade – anterior a qualquer ato ou deliberação do sujeito – que investe o Eu com a liberdade de responsabilizar-se por Outrem. Não se trata aqui de restringir a noção de liberdade, mas de torná-la justa, uma vez que a liberdade pensada por Levinas é definida pela eleição, que não parte de privilégios, mas sim de responsabilidades. A leitura do filósofo sobre a concepção de eleição no judaísmo se dá em termos éticos, como assimetria em favor do próximo. Na ótica levinasiana, a responsabilidade absoluta e irremissível pelo

³ Semelhante enunciado pode ser encontrado em *Du sacré au saint*: “a filosofia deriva, em minha opinião, da religião.” (Levinas, 1977, p. 156, tradução nossa).

⁴ Tal aspecto biográfico influenciou na perspectiva levinasiana a respeito do judaísmo: “a religião judaica, na interpretação de Levinas, é fundamentalmente antissentimental.” (Meir, 1999, p. 109, tradução nossa).

próximo constitui a essência do judaísmo, no qual a aspiração a uma sociedade justa é, simultaneamente, uma intenção de caráter religioso e de cunho ético-social.

A sabedoria hebraica, simbolizada pela figura de Abraão, está alicerçada em prerrogativas diversas da experiência originária dos gregos, representada por Ulisses que, depois de um longo caminho de aventuras e desventuras pelo mundo, volta à sua terra natal. Por sua vez, a trajetória de Abraão é caracterizada pelo movimento de saída em direção à terra prometida, sem retorno previsto, correspondendo à saída de si mesmo em direção ao Outro, movimento para fora do idêntico que implica em abertura à alteridade e à transcendência, elementos definidores da ética encontrada na tradição judaica. No entanto, Levinas aborda a imagem de Abraão, longe de uma perspectiva restritiva, por meio de um enfoque de universalidade: “[...] o humano procura-se a partir da singularidade de Abraão, singularidade aberta a todos os homens que a ela querem aderir.” (Levinas, 1996b, p. 48, tradução nossa).

Outro importante diferencial a ser destacado entre as duas matrizes de pensamento é que enquanto o pensamento hebraico privilegia a metáfora da “escuta”, nos remetendo à atitude de acolhimento da alteridade do próximo, no pensamento filosófico prevalece a metáfora da visão, com o verbo “ver” helênico – amalgamado à prioridade do “conhecer” desenvolvida em nossa tradição – a sugerir a apreensão e o domínio da realidade fenomênica, pois, conforme Levinas, “a visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba.” (Levinas, 2014, p. 22-23, tradução nossa).

Com a inspiração do judaísmo, ocorreu a formação de uma dupla fidelidade no desenvolvimento intelectual de Levinas: à tradição filosófica, alicerçada na fenomenologia, e à sabedoria hebraica como fonte de inspiração, sem que nenhum desses registros se contrapusesse ao outro, com a filosofia e a sabedoria do Talmude se interpelando ininterruptamente. Além de sua significativa obra filosófica, Levinas teve um importante papel na exegese e na propagação do pensamento judaico, através da direção da centenária Escola Normal Israelita Oriental e por meio da participação nos Colóquios Intelectuais judeus da França, com conferências anuais sobre os textos talmúdicos (posteriormente publicadas) desde 1957, além da produção de diversos ensaios sobre o judaísmo.

Contudo, Levinas manteve uma nítida distinção entre seus textos filosóficos e seus escritos relacionados ao judaísmo utilizando editoras diferentes para cada tipo de publicação. Os parâmetros estabelecidos entre essas temáticas e a ausência de oposição entre elas foram esclarecidos pelo próprio filósofo da seguinte forma:

Eu faço sempre uma distinção clara, no que escrevo, entre textos confessionais e textos filosóficos. Eu não nego que eles possam, em última análise, ter uma fonte de inspiração comum. Eu afirmo simplesmente que é necessário traçar uma linha de demarcação entre os dois como tendo métodos distintos de exegese, de linguagens separadas. *Jamais tentarei, por exemplo, introduzir uma passagem talmúdica ou bíblica em um de meus textos filosóficos para tentar*

provar ou justificar um argumento fenomenológico. (Levinas, 1997a, p. 126, tradução nossa, grifo nosso).

No entanto, o terrível acontecimento histórico do Holocausto na Segunda Grande Guerra – que se tornou o símbolo maior do aniquilamento pelo aniquilamento e do mal sem razão alguma, mesmo que injustificada (Chalier, 1987, p. 12) – irá entrelaçar de forma definitiva o judaísmo e a ética no pensamento levinasiano. O mal absoluto ocorrido em Auschwitz marcará de maneira decisiva toda a reflexão posterior sobre a ética, sobre a condição judaica e sobre a própria condição humana. Levinas, que teve toda sua vida marcada pela barbárie nazista, pressentida, vivida e recordada (Levinas, 2010a, p. 434), não ficou alheio aos trágicos acontecimentos do conflito, pois considerado como uma “religião antes da guerra, o judaísmo terá doravante para Levinas um lugar sem igual na fundação da ética.” (Hansel, 2008, p. 240, tradução nossa).

No artigo *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme* – publicado pela primeira vez na revista *Esprit*, em 1934 – Levinas, no início de seu itinerário intelectual, formulou uma análise fenomenológica que teve como alvos os preceitos hitleristas e a ameaça que eles representavam para as visões de mundo e de vida até então, desenvolvidas em nossa civilização. Vale aqui lembrar a análise de Abensour acerca desse ensaio:

O objetivo não é evidentemente expor a filosofia de Hitler nem a dos hitleristas, embora elas existam, enquanto contra filosofias, elas são primárias e miseráveis. Não se trata, portanto, de uma análise das doutrinas ou das representações surgidas no nacional-socialismo. O “ismo” não remete tanto a uma ideologização do pensamento de Hitler (que já é inteiramente ideologia), quanto à dimensão coletiva do fenômeno. [...]. Esse artigo não é, como tantos outros, um artigo de opinião, nem tampouco uma construção engenhosa. Não, ele é uma magistral lição de fenomenologia, um esforço para atingir, além de todas as explicações, a coisa mesma e ao mesmo tempo provocar no leitor um despertar irreversível – uma insônia sem remissão. (Abensour, 1997, p. 35-36, tradução nossa).

O hitlerismo não era apenas um fenômeno irracional, mas trazia consigo uma nova concepção do Homem e de sociedade, portando um antissemitismo que mais do que um mero fato sociológico, político ou histórico, carregava consigo uma espécie de essência espiritual (Hansel, 2006, p. 26). Levinas avaliou que a filosofia de Hitler era rudimentar e que propiciava o despertar de forças primitivas e de sentimentos elementares que colocavam em risco as bases de nosso processo civilizatório (Levinas, 1997b, p. 7).

O nazismo promovia a apologia das características físicas de uma imaginária “raça ariana”, hipoteticamente superior às demais. O mito racial utilizado pelo nacional-socialismo como pretexto para a aversão aos judeus aproximou a condição judaica à própria condição humana, conforme Levinas:

O recurso do antissemitismo hitlerista ao mito racial lembrou ao judeu a irremissibilidade de seu ser. Não poder fugir de sua condição – para muitos foi como uma vertigem. Situação humana, certamente – e, por aí, a alma humana talvez seja naturalmente judia. (Levinas, 2015, p. 60, tradução nossa).

O nazismo caracterizava um pensamento excludente e racista, que só poderia atingir a universalidade através da expansão de uma força (Levinas, 1997b, p. 22). O hitlerismo tinha como desiderato a instauração de um cenário de senhores e escravos: “a vontade de potência de Nietzsche, que a Alemanha moderna retoma e glorifica, não é somente um novo ideal, mas, um ideal que traz, ao mesmo tempo, sua forma própria de universalização: a guerra, a conquista.” (Levinas, 1997b, p. 23, tradução nossa).

A ameaça prognosticada no ensaio levinasiano concretizou-se tragicamente na Segunda Guerra Mundial, terrível acontecimento no qual Hitler elegeu como vítima maior o povo judeu. Levinas foi profundamente afetado pelo trágico evento, ocasião em que se tornou prisioneiro de guerra e perdeu quase toda sua família, sendo exceções a sua mulher e sua filha (Levinas, 1996a, p. 92-93). O episódio de Auschwitz provocou em Levinas a rejeição a toda forma de teodiceia e a recusa a uma religião ingênua, desvinculada da ética, capaz de se calar frente à tragédia humana ocorrida, sem levar em conta a magnitude do desafio que ela representava:

Mas, este fim da teodiceia que se impõe diante da desmesurada provação do século não revela, do mesmo modo, de uma maneira mais geral, o caráter injustificável do sofrimento do outro homem, o escândalo que chegaria a acontecer para mim, justificando o sofrimento do meu próximo? De sorte que o fenômeno do sofrimento, na sua inutilidade, é, em princípio, a dor de outrem. Para uma sensibilidade ética – se confirmando, na inumanidade de nosso tempo, contra esta inumanidade – a justificação da dor do próximo é, certamente, a fonte de toda imoralidade. (Levinas, 1991, p.109, tradução nossa).

Outra postura adotada por Levinas frente ao massacre dos Judeus pelos nazistas foi a exacerbação do judaísmo, com a preservação da fé judaica passando a configurar um imperativo ético, com o intuito de que o sombrio intento hitlerista de extinção dos judeus não lograsse êxito, com esses desistindo de sua fé. Na ótica de Levinas, o injustificável horror de Auschwitz deve representar para os judeus um apelo renovado, ou mais que isso, uma prescrição de fidelidade às suas tradições e ao seu Deus, e não o oposto:

Renunciar após Auschwitz a este Deus ausente de Auschwitz – não mais garantir a continuação de Israel – equivaleria a completar o empreendimento criminoso do nacional-socialismo visando o aniquilamento de Israel e o esquecimento da mensagem ética da Bíblia, da qual o judaísmo é o portador e da qual sua existência como povo prolonga concretamente a história multimilenar. (Levinas, 1991, p. 100, tradução nossa).

Na ótica de Levinas, Auschwitz evoca no humano a responsabilidade ética, pois “[...] *todo sobrevivente aos massacres hitlerianos – mesmo que judeu – é Outro em relação aos mártires*. Consequentemente, responsável e incapaz de se calar” (Levinas, 2010a, p. 203, tradução nossa, grifos do autor). Ao posicionar o sofrimento na esfera do inter-humano, no enredo ético da responsabilidade de uns para com os outros e na postura de não-indiferença ao sofrimento do próximo, considerando-o como um injustificável que demanda a sensibilidade ética e a ação humana para amenizá-lo ou extingui-lo, Levinas não está excluindo ou opondo-se a Deus e sim buscando um novo horizonte de sentido em relação a Ele: “o excesso do mal, pelo qual ele é excedente ao mundo, é também nossa impossibilidade de acatá-lo. A experiência do mal seria, então, também a nossa espera do bem – o amor de Deus.” (Levinas, 2004a, p. 203, tradução nossa).

A chave para o entendimento da relação entre filosofia, judaísmo e ética no pensamento de Levinas é compreender que o filósofo considera a ética como a filosofia primeira e, para ele, o sentido do judaísmo é precisamente ético. Para o filósofo, “o judaísmo autêntico é pensado em termos de interioridade moral e não de exterioridade dogmática.” (Levinas, 2010a, p. 83, tradução nossa).

Entretanto, o itinerário filosófico de Levinas no estabelecimento da ética como a filosofia primeira implicará em uma resignificação do vocábulo “ética” e também da própria subjetividade, fora dos domínios da ontologia, em um contexto de objeção ao primado do ser. Tal resignificação ocorrerá com importante contribuição do judaísmo, pois “judaísmo, ética e sociedade humana surgem juntos ‘de outro modo que ser’, com a mesma recusa em dar ao ser e à sua ordem a última palavra.” (Nordmann, 2017, p. 137, tradução nossa). É desse percurso que trataremos a seguir.

2. A ética e a religião sob a perspectiva da alteridade

O pensamento de Levinas foi marcado pelo afastamento da filosofia do ser – da filosofia do conhecimento que preponderou desde os gregos até Hegel – na busca de uma inteligibilidade mais antiga, anterior à ontologia. Tal inteligibilidade é proveniente da Bíblia, mais precisamente da ética que permeia o Livro Sagrado, no qual a precedência concedida ao outro homem nas relações humanas dá o tom das narrativas. Na ótica de Levinas, a prioridade do outro homem atinge o seu ápice quando a morte de Outrem torna-se uma preocupação maior do que a própria morte.

A via levinasiana em direção a uma nova significação da ética e a uma nova percepção religiosa passa por Husserl e pela fenomenologia, instrumental filosófico utilizado por Levinas, embora seja importante frisar que o seu pensamento não tenha ficado restrito a esse método. Husserl, filósofo alemão “[...] responsável por uma nova maneira de interrogar as coisas e de filosofar” (Levinas, 2010b, p. 13, tradução nossa), foi professor de Levinas em Friburgo, cidade universitária localizada no sudoeste da Alemanha. A filosofia husserliana figurou como tema central da tese de doutorado de Levinas em filosofia, sob o título *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de*

Husserl, de 1930, obra na qual o filósofo lituano-francês afirmou acerca da fenomenologia que “o caminhar essencial do pensamento que leva à verdade consiste na construção de um mundo soberanamente real a partir do mundo concreto e real em que vivemos.” (Levinas, 2001, p. 37, tradução nossa, grifos do autor). Trata-se, portanto, de um método de investigação filosófico que parte do mundo da vida (*Lebenswelt*), considerando-o como campo de investigação do real, em um verdadeiro retorno originário às próprias coisas ou estados de coisas (Husserl, 1992, p.12).

Contudo, o interesse e o entusiasmo iniciais promovidos pelo encontro com Husserl foram ampliados através da descoberta do pensamento de Heidegger, também mestre de Levinas, que prolongava e transfigurava a via traçada por Husserl (Levinas, 1996a, p. 78). O tema fundamental da filosofia heideggeriana é a interrogação sobre o sentido do ser, problema que nos remete ao homem, “[...] pois o homem é um ente que compreende o ser.” (Levinas, 2010b, p. 86, tradução nossa). No desenvolvimento de sua própria filosofia, Levinas adotará uma postura bastante crítica em relação à Heidegger, sendo um dos principais pontos desse afastamento a recusa por parte do filósofo lituano-francês em pensar Deus no horizonte do ser.

Não obstante a influência filosófica de seus principais mestres, o pensamento de Levinas buscou novos rumos, esquivando-se da ontologia e da totalização do pensamento ao considerar a intriga ética como o referencial maior do sentido. Para Levinas, fazer fenomenologia:

É sobretudo procurar e evocar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras “intenções” do dado abstrato a “intriga humana” – ou inter-humana – que é a concretude de seu impensado, que é a necessária “encenação” cujas abstrações se destacaram no dito das palavras e das proposições. É investigar a intriga humana ou inter-humana como o tecido último da inteligibilidade última. E talvez seja isto também a via de retorno da sabedoria do céu sobre a terra. (Levinas, 1991, p. 229-230, tradução nossa).

Desde os primeiros textos em que expõe seu próprio pensamento⁵, Levinas evidencia a desconfiança e a necessidade de saída de um pensamento enraizado no ser, que não se abre à alteridade. Em *De l'évasion*, Levinas afirma que “toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que isso justifica, merece o nome de bárbara.” (Levinas, 1982a, p. 127, tradução nossa). Em *De l'existence à l'existant* (livro cuja maior parte foi redigida durante o cativeiro na Segunda Guerra Mundial) a interpretação levinasiana estabelece uma correlação entre o ser e o mal, vislumbrando o bem como a possibilidade de saída não vinculada à lógica da ontologia do ser:

A questão do ser é a experiência própria do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-la. Por isso a questão do ser – o que é o ser? – jamais comportou resposta. O ser é sem resposta. A

⁵ Em relação à obra levinasiana, Benny Lévy afirma: “o primeiro ensaio onde ele fala em seu nome: *De l'évasion* (texto de 1935).” (Lévy, 2003, p. 52, tradução nossa).

direção na qual essa resposta deveria ser buscada é absolutamente impossível de considerar. A questão é a manifestação mesma da relação com o ser. O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser. Se a filosofia é a questão do ser – ela já é assunção do ser. E se ela é mais do que essa questão é que ela permite ultrapassar a questão e não respondê-la. O que pode haver mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem. (Levinas, 2004b, p. 28, tradução nossa, grifo nosso).

A peculiar compreensão de Levinas acerca da questão do ser foi consolidada e ganhou urgência frente às atrocidades ocorridas no segundo conflito de proporções mundiais, em relação ao qual a filosofia ocidental não estava suficientemente preparada (Levinas, 1997b, p. 25). A procura de novos caminhos para a racionalidade tornou-se uma incumbência inadiável para Levinas, que empreende tal busca longe da totalidade do real promovida pela tradição filosófica, aquela que fez do ser o lugar original do sentido. Levinas atrela a totalidade à guerra ao considerar que “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.” (Levinas, 2014, p. 6, tradução nossa). O pensamento fundado no ser promove a impessoalidade dos entes, com as particularidades e diferenças sendo englobadas em uma generalidade anônima, em uma expansão neutra e contínua: “o ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites” (Levinas, 2009, p. 29, tradução nossa).

Na perspectiva de Levinas a tradição filosófica ocidental entrelaçou o problema do conhecimento e da verdade à questão do ser, englobando o Outro e arrebatando a sua alteridade, pois o conhecimento está ligado à apreensão, através da síntese conceitual. A ontologia promove a redução do Outro ao horizonte do Mesmo, no qual o ego encontra o seu primado. No contexto da tradição filosófica, desde Sócrates, “a relação com o Outro só se realiza através de um terceiro termo, que eu encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia.” (Levinas, 2014, p. 34-35, tradução nossa). No contexto da ontologia, o Outro se reduz ao Mesmo, sendo despojado de sua singularidade inalienável, passando a fazer parte de uma totalidade indiferenciada, tornando-se a partir desse momento passível de ser objeto de categorização, reduzindo-se ao horizonte da imanência.

Na contracorrente desse entendimento, Levinas considera que a relação com o próximo é ética e não ontológica. O pensamento levinasiano tem como ponto de partida a ruptura com a totalidade, com a racionalidade, passando a ter como referência maior a alteridade. Trata-se de uma reorientação da lógica, que passa a considerar Outrem, e não o Eu, como a fonte original do sentido. A relação ética do face a face com o Outro, afastada do âmbito da totalidade ontológica – fora dos estatutos categoriais rígidos que propõem-se a expressar a essência –, equipara-se à religião na perspectiva do filósofo lituano-francês:

A relação com outrem não é, portanto, ontologia. Essa ligação com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua

invocação, e onde a invocação não é precedida de uma compreensão, nós a chamamos de *religião*. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa um objeto de uma vinculação com uma pessoa é que nesta se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, o que é chamado. (Levinas, 1991, p. 19, tradução nossa, grifo do autor).

Levinas postula como fundamento da relação ética – relacionamento em que não é estabelecido um vínculo sujeito-objeto – a proximidade com Outrem, em detrimento da ontologia (Levinas, 2010a, p. 436-437). No entanto, a ética cogitada por Levinas tem uma natureza diversa das noções desenvolvidas no âmago da tradição filosófica, na qual – embora concepções díspares tenham sido desenvolvidas sobre o tema – as perspectivas éticas, *grosso modo*, tiveram o ponto comum de conceber a ética como um fruto da razão, como uma “[...] ciência da conduta” (Abbagnano, 2003, p. 380), ou seja, um saber ou conhecimento adquirido através de uma reflexão sobre o *ethos*.

Contrariamente a esse juízo, Levinas considera que a ética é constituída no encontro humano, com a contestação da minha espontaneidade por Outrem, que chega em sua absoluta e irrefutável alteridade, impossível de ser subsumida através de um exercício racional, sem a utilização de violência. Ao contrário de se constituir como um conhecimento, é à ética “[...] que cumpre a essência crítica do saber. (Levinas, 2014, p. 33, tradução nossa).”

Na concepção de Levinas, o fundamento da ética é a responsabilidade irrecusável pelo próximo, que não cessa e em relação à qual o Eu é único e absolutamente insubstituível. A reflexão de Levinas sobre a responsabilidade pelo Outro tem um caráter ainda mais amplo, considerando-a como o próprio fator constituidor da identidade do eu humano (Levinas, 1982b, p. 97). Tal responsabilidade independe da decisão ou do julgamento do Eu:

O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo que é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. (Levinas, 1991, p. 113, tradução nossa).

A responsabilidade por Outrem é hiperbólica, inalienável e não simétrica, independente da postura do Outro em relação a mim. Tal responsabilidade está bem retratada na frase da obra *Os irmãos Karamázov*, na qual “[...] Dostoiévski diz: ‘Nós somos todos responsáveis por tudo e por todos perante todos, e eu mais do que os outros’.” (Levinas, 1982b, p. 98, tradução nossa, grifos do autor). Na leitura de Levinas, a ética – assim como a responsabilidade pelo Outro que a constitui – é uma disposição pré-originária, anterior à própria reflexão sobre a ação.

Nesse sentido, a ética não é um exercício do *lógos* sistematizante e não se sujeita à representação por meio de conceitos determinativos. Dessa forma, chegamos a uma das teses centrais do pensamento levinasiano: “a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.” (Levinas, 2014, p. 340, tradução nossa). À ética cabe estruturação

da razão e não o contrário. Se é em um horizonte antipredicativo que Levinas considera a ética, também é fora da síntese do saber que o filósofo pensa a religião: “reservamos à relação entre o ser aqui embaixo e o ser transcendente que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade – relação sem relação – o termo de religião.” (Levinas, 2014, p. 78-79, tradução nossa).

Para além do sentido do ser, a miséria do Outro já é ordenamento de responsabilidade. Levinas contrapõe o infinito ético do encontro humano à síntese totalizante da ontologia. Em uma conjuntura oposta à supremacia da lógica determinativa do conceito, é no infinito das relações éticas que o filósofo da alteridade aborda a religião:

O Infinito se produz renunciando à invasão de uma totalidade, em uma contração deixando um lugar ao ser separado. Assim, se desenham relações que traçam uma via fora do ser. Um infinito que não se fecha circularmente sobre si mesmo, mas que se retira do domínio ontológico para deixar um lugar a um ser separado, existe divinamente. Ele inaugura, acima da totalidade, uma sociedade. As relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito resgatam o que havia de diminuição na contração criadora do Infinito. O homem resgata a criação. A sociedade com Deus não é uma adição a Deus, nem uma diminuição do intervalo que separa Deus da criatura. Por oposição à totalização, nós a chamamos religião. (Levinas, 2014, p. 107, tradução nossa).

O atendimento incondicional ao apelo de responsabilidade assimétrica que desponta na chegada do Outro – disposição essa que pode superar a preocupação com o próprio existir – é denominado pelo filósofo de santidade. Esse sentido atribuído à santidade, enquanto estrutura última do humano, é um traço essencial que associa a ética à religião no pensamento de Levinas. Um diálogo entre ele e Derrida, narrado no ensaio *Adieu à Emmanuel Levinas*, nos permite vislumbrar a aproximação entre as ideias de ética e religião, mediadas pela concepção de santidade, na perspectiva levinasiana:

Um dia, na rua *Michel-Ange*, durante uma dessas conversas cuja memória me é tão cara, uma dessas conversas iluminadas pelo brilho do seu pensamento, a bondade de seu sorriso, o humor gracioso de suas elipses, ele me diz: "você sabe, fala-se com frequência de ética para descrever o que eu faço, mas o que me interessa, no fim das contas, não é a ética, não somente a ética, é o santo, a santidade do santo". (Derrida, 1997, p. 15, tradução nossa).

A socialidade, a relação com Outrem enquanto tal – em oposição à totalização do conhecimento –, é tida por Levinas como a via privilegiada para a transcendência, sem que ocorra a necessidade de pensar o Ser e Deus de forma conjunta, conforme abordaremos no tópico seguinte.

3. O sentido ético do Infinito

Na abordagem de Deus, o caminho de Levinas se entrecruza com o de Heidegger, de quem acolhe a leitura acerca do cenário de nosso tempo, assinalado pelo conceito nietzschiano da morte de Deus⁶. Levinas parte desse horizonte espiritual, compartilhando a ideia de enfraquecimento de uma determinada religião cultivada na sociedade moderna – em consonância com uma certa ideia de Deus – na qual o fiel pede ao Transcendente em favor próprio, sem se preocupar com as exigências de ordem moral (Levinas, 1972, p. 41). Na leitura ética de Levinas, o horror de Auschwitz pode configurar a concretização empírica do dito nietzschiano (Levinas, 1991, p. 107). No entanto, para o filósofo da alteridade o panorama marcado pelo anúncio da “morte de Deus” não determinou um fator de enfraquecimento da fé, mas sim a busca de modos originais de interpretação de Sua presença.

Outro entendimento de Heidegger que conta com a aquiescência de Levinas é o que considera toda a tradição metafísica englobada na esfera da ontoteologia, na qual “[...] Deus teria sido entronizado no ápice da cadeia hierárquica dos entes ao mesmo tempo que o ser fora relegado às sombras do esquecimento.” (Campos, 2020, p. 172). Na perspectiva de Levinas, assim como para Heidegger, Deus não pode ser enquadrado no horizonte do ser nem na categoria de ente, mesmo que sob a forma de um ente supremo. Contudo, apesar das concordâncias iniciais, Levinas descola-se do posicionamento de Heidegger através da recusa em atribuir ao ser a prerrogativa de fonte última do sentido, refutando que a questão Deus esteja condicionada à esfera do ser.

Levinas busca o sentido de Deus em um domínio pré-originário, mais antigo do que o da ontoteologia, tal investigação ocorre na esfera ética, na qual a significância de Deus pode se desvelar, na medida em que “opor Deus à onto-teo-logia, é conceber uma nova maneira, uma nova noção de sentido. E é de uma certa relação ética que podemos partir para uma tal procura” (Levinas, 1993, p.142, tradução nossa).

Conforme Levinas, a história da filosofia ocidental – que confinou o espiritual no campo do saber humano – promoveu uma destruição da transcendência (Levinas, 2004a, p. 95). Uma marca da tradição filosófica foi a tentativa de conformação de Deus aos limites da razão humana, transformando-o em “[...] um deus compreendido que não saberia perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, retornando para casa como Ulisses, que ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por ir para a sua ilha natal. (Levinas, 2010b, p. 263, tradução nossa).

⁶ “‘Deus está morto’. Essa sentença que dizer: ‘o Deus cristão’ perdeu o seu poder sobre o ente e sobre a definição do homem. O ‘Deus cristão’ é ao mesmo tempo a representação diretriz para o ‘suprassensível’ em geral e para as suas diversas interpretações, para os ideais e para as normas, para os ‘princípios’ e as ‘regras’, para as ‘finalidades’ e os ‘valores’ que são erigidos ‘sobre’ o ente a fim de ‘dar’ ao ente na totalidade uma meta, uma ordem e – como se diz de maneira sucinta – um ‘sentido’.” (Heidegger, 2007, p. 22).

Levinas centrou suas pesquisas nas circunstâncias em que o vocábulo Deus pode ser entendido como palavra significante (Levinas, 2004a, p. 7). O percurso de Levinas teve uma considerável contribuição da ideia do Bem além das essências de Platão, que transcende ao ser e à totalidade. Levinas avalia que “o Lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia” (Levinas, 2014, p. 106, tradução nossa), na medida em que, no contexto da intuição platônica, não é o pensamento que determina o Bem, mas, ao contrário, é o Bem que fornece forma à consciência, determinando um saber para além do conhecimento, uma sabedoria do amor (Levinas, 1991, p. 234).

Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, uma de suas obras capitais, Levinas afirma a correlação existente entre a “ideia do Bem” em Platão e o “outro modo que ser”:

O além do ser ou o *outro do ser* ou o *outro modo que ser* – aqui situado na diacronia, aqui enunciado como infinito – foi reconhecido como Bem por Platão. Que Platão tenha feito disso uma ideia e uma fonte de luz – que importa. Sempre o além do ser, se mostrando no dito, se mostra enigmaticamente, quer dizer, já traído. (Levinas, 1978, p. 36, tradução nossa, grifos do autor).

A despeito da importância de Platão, a concepção filosófica mais relevante no rompimento de Levinas com o pensamento substancialista e tematizante veio através do filósofo francês René Descartes, com a sua ideia de substância infinita, exposta na terceira meditação da obra *Meditações sobre Filosofia Primeira*⁷. Levinas não se interessou pela prova da existência de Deus pretendida por Descartes ou pelo contexto substancialista dessa postulação, mas sim pela ruptura da consciência provocada pela ideia do Infinito, que por ser de natureza inabarcável, não possibilita a adequação entre o pensamento e o que é pensado, ocorrendo uma desproporção entre eles. O Infinito tem como característica maior o fato de o *ideatum* extrapolar a ideia, não sendo passível de tematização ou de ser inserido na esfera do conhecimento. Trata-se de uma ideia que rompe com o “Eu penso” da intencionalidade, pois, quando pensa o Infinito, o Eu pensa mais do que pode pensar, “o infinito é o radicalmente, o absolutamente outro.” (Levinas, 2010b, p. 173, tradução nossa).

Mas, se em Descartes a ideia de Infinito permanece como um saber ou uma teoria, na ótica de Levinas o Infinito pode ser traduzido como um desejo. O desejo, ao contrário de uma necessidade, não pode ser satisfeito. O desejo metafísico é inatingível, por almejar uma terra estranha que nunca será visitada. Em relação ao desejo metafísico, Levinas argumenta:

⁷ “Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente. Pois, embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela precedesse de alguma substância que fosse deveras infinita.” (Descartes, 2004, p. 91).

O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se estanca e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que pelo corpo nenhum gesto seja possível para diminuir a aspiração, sem que seja possível delinear nenhum afago conhecido, nem inventar nenhum afago novo. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o distanciamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o Desejo, essa alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. Ela é entendida como alteridade de Outrem e como aquela do Altíssimo. A própria dimensão da altura é aberta pelo Desejo metafísico. (Levinas, 2014, p. 23, tradução nossa, grifo do autor).

Nessa perspectiva, o Infinito não é desvelado como tema, mas revela-se eticamente através do rosto: “o rosto *significa* o Infinito.” (Levinas, 1982b, p. 101, tradução nossa, grifo do autor). Para Levinas, a ideia do Infinito está entrelaçada à relação social, com Outrem sendo acolhido enquanto rosto, pois, conforme o filósofo: “o modo pelo qual o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, nós a chamamos, de fato, rosto.” (Levinas, 2014, p. 43, tradução nossa, grifos do autor). Nos deparamos aqui com a noção de rosto, que é central no pensamento de Levinas.

Conforme o filósofo, “o rosto *significa* outramente⁸” (Levinas, 1991, p. 21, tradução nossa, grifo do autor), pois – em seu caráter infinito – o rosto recusa-se aos poderes da compreensão e da tematização. O rosto não é da ordem da intencionalidade e já é, por si só, palavra e auto expressão, não se reduzindo aos seus aspectos físicos. O rosto é pura nudez, não se deixando fazer objeto, não podendo ser limitado a um contexto ou a uma síntese, pois sua significação ultrapassa as regras da lógica formal e os signos verbais, diferindo de todo conteúdo sujeito à representação. O rosto é o elo que nos une à responsabilidade e à transcendência, pois, “a epifania do rosto é ética”. (Levinas, 2014, p. 218, tradução nossa).

O rosto é expressão da consciência moral, na medida em que a sua nudez revela a miséria humana: “a nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome.” (Levinas, 2014, p. 73, tradução nossa). A indigência do rosto constitui um mandamento de responsabilidade pelo Outro. Conforme Levinas, tal determinação é a própria palavra de Deus, não como prova de Sua existência, mas como um comando ético de responsabilidade pelo próximo:

A dimensão do divino se abre a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda influência do Transcendente – é uma relação social. É aqui que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e nos apela. A proximidade de

⁸ No presente texto utilizamos o neologismo “outramente”, forjado a partir do advérbio francês *autrement*, conforme introduzido pelo prof. Pergentino Stefano Pivatto, na tradução realizada para o português do estudo de Paul Ricoeur *Autrement - Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas (Outramente - Leitura do livro Autrement - Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas)*. Tal neologismo evoca o tema da alteridade, do outro, como fundamental no pensamento levinasiano, buscando “[...] preservar o que é específico e nuclear nesta expressão.” (Pivatto, 2008, p. 5).

Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, livre de toda relação) que se expressa. A sua própria epifania consiste em nos solicitar pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva ou do órfão. O ateísmo do metafísico – significa positivamente que a nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus. Deus eleva-se à sua suprema e última presença como correlativo da justiça outorgada aos homens. (Levinas, 2014, p. 76, tradução nossa).

O Deus inapreensível à razão humana, que não pode ser objeto de conhecimento, é acessível através da justiça feita ao outro homem, pois, “é Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente.” (Levinas, 2006, p.110, tradução nossa). No rosto do próximo a palavra de Deus se manifesta como vestígio, na forma de mandamento ético de responsabilidade pelo próximo. A nudez e fragilidade do rosto enunciam o “tu não matarás”, proibição de ordem ética e não ontológica, uma vez que, embora o assassinato seja uma possibilidade real e concreta, eticamente não se pode matar. A proibição do assassinato inscrita no rosto de Outrem é palavra original de Deus.

Dessa forma, Levinas redefine *outramente* a palavra “teologia”, que deixa de ser concebida como o fruto de uma operação lógico-discursiva da *ratio* – configurando um saber acerca de Deus – e passa a ser entendida, em outros termos, como a escuta da palavra de Deus inscrita no rosto do próximo, como mandamento de responsabilidade:

A teologia começa, para mim, no rosto do próximo. A divindade de Deus dá-se no humano. Deus desce no “rosto” do outro. Reconhecer Deus é ouvir seu mandamento: “Tu não matarás”, que não é somente o interdito do assassinato, mas é um apelo a uma responsabilidade incessante em relação a outrem – ser único – como se eu fosse eleito a essa responsabilidade que me dá, a mim também, a possibilidade de me reconhecer único, insubstituível, e de dizer “eu”. (Levinas, 1994, p. 179-180, tradução nossa).

A forma de acesso ao Infinito não é tematização ou representação, mas sim o testemunho. O sujeito dá o testemunho da glória do Infinito ao pronunciar a expressão ética “eis-me aqui”, ao assumir a responsabilidade diante da proximidade do rosto. O infinito, refratário à tematização, corresponde ao Dizer anárquico da ética, “o Dizer carrega o traço do Infinito na medida onde ele é primeiramente inspirado pelo Infinito ou enquanto nele Deus vem à ideia.” (Feron, 1992, p. 230, tradução nossa). O Dizer se insinua na linguagem através do Dito ontológico – que por meio de suas categorias lógico-gramaticais traduz tudo diante de nós – já traíndo o Dizer pré-originário ao qual se relaciona. O Dizer corresponde à esfera da responsabilidade por Outrem:

O Dizer como testemunho precede todo Dito. O Dizer antes de enunciar um Dito (e mesmo o Dizer de um Dito, enquanto a aproximação do outro é responsabilidade para ele) é já testemunho

dessa responsabilidade. O Dizer é, portanto, um modo de significar que precede toda experiência. (Levinas, 2004, p. 122, tradução nossa).

O Dito relaciona-se à síntese e à imanência, subordinando-se ao sistema linguístico. Por consequência, o Dito não tem um caráter definitivo, principalmente, quando se refere ao Infinito. Conforme Levinas, “o discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. Ele é o ‘eis-me aqui’ dito ao próximo ao qual eu estou entregue, o ‘eis-me aqui’ através do qual anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem.” (Levinas, 2004, p. 122, tradução nossa). Portanto, o Dito religioso não pode almejar a palavra definitiva, devendo retornar, sistematicamente, ao Dizer ético que o inspira e que o legitima, ou seja, na perspectiva levinasiana, a inteligibilidade religiosa nunca pode perder de vista a ética, a socialidade pautada na responsabilidade pelo próximo.

Considerações finais

Em seu itinerário filosófico, Emmanuel Levinas foi profundamente inspirado pelo judaísmo – em relação ao qual o filósofo da alteridade privilegiou a leitura ética, com o estudo do Talmude tendo um papel destacado – e adotou a fenomenologia como instrumental metodológico, promovendo uma reordenação da lógica ao posicionar Outrem como elemento central na formação do sentido, afastando-se do pensamento egológico e da pretensão de conhecimento forjados em nossa tradição filosófica. Trata-se de uma trajetória singular e extremamente profícua no pensamento filosófico contemporâneo.

O elemento que promove a unidade da obra levinasiana, em suas etapas de desenvolvimento, é a ética, que foi alçada pelo filósofo ao patamar de filosofia primeira, na medida em que para ele a ética constitui o princípio instaurador da própria racionalidade e da exterioridade enquanto tal. Em Levinas, a ética é a essência crítica do saber e a própria ótica espiritual. Portanto, a ética está profundamente interligada à noção de religião no pensamento levinasiano – fora de um âmbito confessional ou do contexto institucional religioso – uma vez que a ordem ética constitui o fio condutor que une a vida racional e o religioso.

O filósofo lituano-francês posiciona as questões da religião e a noção de Deus, apartadas do dogmatismo, no contexto ético da responsabilidade infinita por Outrem. A possibilidade de se entender Deus como palavra significante não percorre o caminho da semântica nem a trajetória da ontoteologia, recusando-se a qualquer determinação totalizante.

Em Levinas, a palavra Deus só encontra significação na intriga ética, na resposta humana ao apelo do rosto. O espiritual está vinculado à resposta ao mandamento de responsabilidade contido no rosto do próximo, no qual a palavra de Deus, não tematizada, nos vem à ideia, como vestígio, sob a forma de ordenamento ético, nos direcionando à ordem do bem e da justiça. No pensamento de Levinas, o rosto do

próximo ocupa um lugar central, para o qual convergem os temas da transcendência, da ética, da justiça e da religião, que, a partir da nudez do rosto, são pensados “de outro modo que ser”.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ABENSOUR, Miguel. Le mal élémental. *In*: LEVINAS, Emmanuel. **Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme**, suivi d’un essai de Miguel Abensour. Paris: Payot & Rivages, 1997. p. 27-103.
- CAMPOS, Fabiano Victor. De outro modo que ser: o Deus de Emmanuel Levinas. *In*: CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida; ALMEIDA, Frederico Soares de. (orgs.). **Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais**. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p. 171-198.
- CHALIER, Catherine. **La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea**. Traducción de María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder Editorial, 2004.
- CHALIER, Catherine. **La persévérance du mal**. Paris: Du Cerf, 1987.
- DERRIDA, Jacques. **Adieu à Emmanuel Levinas**. Paris : Galilée, 1997.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: UNICAMP, 2004.
- FERON, Etienne. **De l’idée de transcendance à la question du langage: l’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas**. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- HANSEL, Georges. **De la Bible au Talmud : suivi de L’itinéraire de pensée d’Emmanuel Levinas**. Paris : Odile Jacob, 2008.
- HANSEL, Joëlle. Paganisme et « philosophie de l’hitlérisme ». **Cités**. [Dossier: Emmanuel Levinas: une philosophie de l’évasion]. Paris: PUF, n. 25, p. 25-39, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. **De Dieu qui vient à l’idée**. Paris: Vrin, 2004a.
- LEVINAS, Emmanuel. De la phénoménologie à l’éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas. **Esprit**, Paris, n. 234, p. 121-140, juil. 1997a.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 2004b.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Paris : Fata Morgana, 1982a. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset & fasquelle, 1993. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté: essais sur le judaïsme**. Paris: Albin Michel, 2010a. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 2010b.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre**. Paris : Grasset, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. Entretiens Emmanuel Levinas / François Poirié. *In*: POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: essai et entretiens**. Paris: Actes Sud, 1996a. p. 59-169.

LEVINAS, Emmanuel. **Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo**. Paris: Fayard, 1982b. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Être Juif** (suivi d'une lettre à Maurice Blanchot). Paris : Éditions Payot & Rivages, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. Exigeant judaïsme. **Le débat**. Dossier : Expressions du religieux. Paris, n. 5, p. 11-19, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Paris, Fata Morgana, 1972.

LEVINAS, Emmanuel. **L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques**. Paris: Éditions de Minuit, 1982c.

LEVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire**. Paris: Fata Morgana, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre**. Paris: PUF, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**. Paris: Payot & Rivages, 1997b.

LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris : Kluver Academic, 2014. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. Transcendance et hauteur. *In*: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel *et al.* (dir.). **Levinas**. Paris: L'herne, 2006. p. 97-112.

LEVINAS, Emmanuel. **Transcendance et intelligibilité**. Genève : Labor et Fides, 1996b.

LÉVY, Benny. **Être juif**: étude lévinassienne. Paris: Verdier, 2003.

MEIR, Ephraim. Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas. **Pardès**, Paris, n. 26, Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme, p. 101-114, 1999.

NORDMANN, Sophie. **Levinas et la philosophie Judéo-allemande**. Paris : Vrin, 2017.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Advertência. *In*: RICOEUR, Paul. **Outramente**: Leitura do livro Autrement - Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 5-6.

SUCASAS, Alberto. **Levinas**: lectura de un palimpsesto (Seminario Rabínico Latinoamericano - Colección Roger Calles). Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabínico, 2020. *E-book*.

Submetido em 31/05/2023

Aceito em 18/08/2023